

VALENTINA PAZÈ

LA PAROLA PUBBLICA COME FONDAMENTO  
DELLA DEMOCRAZIA?

1. *Il cittadino deliberante*

In uno dei passi più famosi dell'intera opera tucididea, il discorso-epitafio di Pericle, il ruolo della discussione nella vita della *polis* democratica trova la sua celebrazione più alta. Noi siamo i soli – fa dire Tucidide a Pericle – a considerare coloro che non si occupano di politica «non persone tranquille ma buoni a nulla». «E siamo gli stessi a partecipare alle decisioni comuni ovvero a riflettere a fondo sugli affari di Stato, poiché non pensiamo che il dibattito arrechi danno all'azione; il pericolo risiede piuttosto nel non chiarirsi le idee discutendone, prima di affrontare le azioni che si impongono».<sup>1</sup>

Eppure, solo poche pagine prima, nello stesso II libro, Tucidide descrive un Pericle che, oggetto di pesanti contestazioni da parte del *demos*, si guarda bene dal sottoporre alla discussione dell'assemblea le proprie scelte strategiche. Eppure, solo poche pagine prima, nello stesso II libro, Tucidide descrive un Pericle oggetto di pesanti contestazioni da parte del *demos*, che si guarda bene dal sottoporre alla discussione dell'assemblea le proprie scelte strategiche. «Pericle vedeva che, indignati com'erano per la situazione in cui si trovavano, i loro propositi non erano dei più saggi, ma era convinto che la strategia da lui adottata di non uscire contro il nemico fosse quella giusta; perciò non li radunava in assemblea né convocava nessun'altra riunione, per evitare che, trovandosi tutti insieme, si lasciassero guidare dall'ira

---

<sup>1</sup> Th. II 41.

più che dal giudizio e commettersero così degli errori [...]».<sup>2</sup> Discutere va bene – sembra pensare Pericle – nei tempi della politica ‘ordinaria’; quando però ‘il gioco si fa duro’, è bene che il potere rimanga nelle mani di chi, dotato di superiori qualità e competenze, è in grado di mantenere i nervi saldi e di non farsi sviare delle emozioni del momento.

Si profilano così a poche pagine di distanza, nel II libro della *Guerra del Peloponneso*, due immagini assai diverse della democrazia ateniese, dalle quali è possibile ricavare due opposti principi di legittimazione del potere politico. Compare, *in nuce*, l’idea della legittimazione discorsiva del potere democratico, come potere che non si basa esclusivamente sulla forza del numero (i ‘molti’ che prevalgono sui ‘pochi’), ma sulla libera discussione, e sulle ragioni che essa fa emergere. Prima di decidere, attraverso il voto, i cittadini riuniti in assemblea esercitano l’*isegoria*, ascoltano gli argomenti altrui, discutono, riflettono. All’occorrenza, accortisi di avere agito in modo avventato, tornano sui loro passi, concedendosi tempo ulteriore per rivedere le proprie decisioni. È quanto accade dopo la deliberazione precipitosa, dettata dall’ira, sulla punizione da riservare a Mitilene, colpevole di defezione. Dopo essersi lasciati convincere dalle parole incendiarie di Cleone a procedere a una vendetta sommaria, gli ateniesi sentono l’esigenza di tornare sulla loro decisione. Viene convocata una nuova assemblea dove hanno spazio e alla fine prevalgono le argomentazioni più pacate di Diodoto, che si appella all’«utile», invitando a riflettere sull’inefficacia deterrente della pena di morte e sulle conseguenze negative per gli stessi ateniesi della decisione di sterminare in massa gli abitanti della città ribelle. La nave con l’annuncio del nuovo decreto giunge a Mitilene appena in tempo per scongiurare la strage.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Th. II 23.

<sup>3</sup> Th. III 37-50. Si noti che in questo passo Diodoto replica a Cleone, che deplora la perdita di tempo dovuta alla reiterazione della deliberazione, riprendendo gli stessi concetti espressi da Pericle nel discorso epitalio: «Io non biasimo affatto i magistrati che hanno proposto una nuova deliberazione sulla sorte dei Mitilenesi, né approvo chi critica che si deliberi più di una volta su affari di capitale importanza. A mio parere invece i nemici peggiori di una saggia decisione sono due, la fretta e la collera [...]. E chi sostiene polemicamente che le parole non sono maestre dell’azione, o manca di intelligenza o persegue un suo interesse particolare» (Th. III 42).

La democrazia, se correttamente intesa, non si riduce al governo dei 'molti', o a quello della maggioranza, e non si fonda esclusivamente sulla forza del numero.<sup>4</sup> Essa trae la propria legittimità dal fatto che, prima del voto, i cittadini abbiano avuto la possibilità di formarsi un'opinione attraverso un dibattito libero e informato. È questa l'idea che sta al centro delle teorie contemporanee della democrazia deliberativa, sviluppate da autori come Elster, Manin, Habermas, Estlund. La regola di maggioranza – sostiene Habermas – è, di per sé, «sciocca proprio come i suoi detrattori l'accusano di essere». A riscattarla è il modo in cui una maggioranza riesce a divenire tale: attraverso la deliberazione, ossia la discussione razionale tra soggetti liberi ed eguali, che deve sempre precedere il momento della decisione.<sup>5</sup>

Una seconda tesi talvolta associata alla precedente è che la discussione ha una benefica influenza sulla stessa qualità delle decisioni. La democrazia che si fonda su pratiche discorsive diventa allora non solo la forma di governo più giustificata, ma quella che conduce alle decisioni migliori. Come sostiene il siracusano Atenagora, nella sua appassionata difesa del governo del *demos*, «le migliori delibere vengono prese dagli uomini intelligenti e i migliori giudizi vengono emessi, dopo avere ascoltato le parti, dalla maggioranza».<sup>6</sup> Anche questa tesi ricompare nelle moderne teorie della democrazia deliberativa, secondo le quali la deliberazione conduce a decisioni tendenzialmente giu-

---

<sup>4</sup> Sorvolo qui sul problema del rapporto tra 'governo dei molti' e 'governo della maggioranza' (su cui cfr. Bovero 2012). La tesi di Galgano 2007, secondo il quale gli antichi – e specificamente i greci – ignoravano la regola di maggioranza, è discutibile, tra l'altro, perché si basa sull'osservazione della sola assemblea, dove si votava (per lo più) per alzata di mano e i voti non venivano contati, e dimentica ciò che accadeva nelle giurie e nelle altre magistrature collegiali. Cfr. in merito il contributo di Maffi in questo stesso volume.

<sup>5</sup> Habermas 1996, 359-60.

<sup>6</sup> Th. VI 39. A rigore, qui l'accento è posto sull'ascolto, più che sull'esercizio della libertà di parola da parte dei cittadini. La più compiuta difesa delle virtù epistemiche della deliberazione nel pensiero antico si trova in Platone, per il quale la scoperta del vero, del buono, del giusto è sempre l'esito di una ricerca collettiva, che avviene attraverso lo scambio argomentato di ragioni. In Platone, tuttavia, la difesa del dialogo è tutt'uno con la critica della democrazia, entro la quale la *demegoria* prevale sul *dialegomai* (*Protagora*, 336b). Sulla critica platonica nei confronti della democrazia, cfr. Bertelli 2005.

ste e orientate al bene comune. Emerge qui un secondo criterio di legittimazione del potere del *demos*: un criterio sostanzialistico, che rimanda al contenuto di saggezza, o addirittura di ‘verità’, che decisioni assunte attraverso la discussione sarebbero in grado di garantire.<sup>7</sup>

Non è raro trovare in autori contemporanei il richiamo all’esperienza ateniese – o alla sua rielaborazione filosofica – come alla matrice di questa concezione della democrazia. Mi limito qui a ricordare le tesi di Jeremy Waldron, che individua negli scritti aristotelici il nucleo di una «dottrina della saggezza della moltitudine» secondo cui il popolo, considerato come un «insieme capace di deliberazione collettiva» sarebbe in grado di assumere decisioni migliori – più sagge, più efficaci, più giuste – di quelle adottate da singoli individui eccellenti<sup>8</sup>.

## 2. La democrazia dei demagoghi

C’è tuttavia – come abbiamo accennato – un secondo ritratto della democrazia ateniese ricavabile dal testo di Tucidide. Quello di una *polis* governata da una massa senza giudizio, che si fa facilmente travolgere da passioni come l’ira, l’ambizione, la bramosia di ricchezze, finendo per adottare decisioni scriteriate. Si pensi alle pagine sulla spedizione in Sicilia, in cui i cittadini riuniti in assemblea vengono rappresentati come una folla sconsiderata, che si fa trascinare in un’impresa suicida senza averne valutato la reale difficoltà, sedotta dalle parole incendiarie di Alcibiade. Al momento del voto, i cittadini «furono presi dalla smania di fare la spedizione», chi per desiderio di avventura, chi attirato dalla prospettiva di una facile vittoria e dell’arricchimento che ne sarebbe seguito. «Cosicché – scrive Tucidide – a causa dello smodato desiderio dei più, anche chi eventualmente non era favorevole se ne restava in silenzio, per paura di apparire un cattivo patriota votando contro».<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Si tratta di una tesi che si ritrova in particolare nei teorici delle virtù epistemiche della deliberazione. Cfr. ad esempio Nino 1996, Marti 2006, Estlund 2008.

<sup>8</sup> Waldron 2001, 114.

<sup>9</sup> Th. VI 24.

Anche in questa rappresentazione la parola svolge un ruolo cruciale, ma assume un significato ben diverso da quello illustrato in precedenza: non è più veicolo di razionalità e di verità, ma strumento di seduzione e manipolazione da parte di retori e demagoghi.<sup>10</sup> Non è un caso che Tucidide, all'inizio dell'VIII libro, si serva del termine *rhetores* per indicare i capi che avevano convinto il popolo ad approvare la spedizione. Capi che diventano facili capri espiatori per i cittadini, non disponibili ad assumersi la responsabilità delle loro scelte. Nella letteratura greca le illustrazioni del potere diseducativo della parola di sofisti, retori e demagoghi sono innumerevoli. Basti qui ricordare le parole al miele distillate dal politico-pasticciere del *Gorgia*, probabile eco e rimando all'abile 'cucina del discorso' dei servi-demagoghi nei *Cavalieri* di Aristofane.<sup>11</sup>

La democrazia – osservata sotto questa luce – diventa qualcosa di molto simile a ciò che apparirà a Hobbes proprio attraverso il filtro della narrazione tucididea: «un'aristocrazia di oratori, interrotta talvolta dalla temporanea monarchia di un solo oratore», in cui i cittadini – influenzati dall'eloquenza ingannevole dei maestri della parola – non votano «in base alla retta ragione, ma al trasporto dell'animo».<sup>12</sup> Viene qui meno lo spazio per il dialogo orizzontale, tra cittadini, sostituito dalla relazione asimmetrica tra l'oratore e il suo pubblico, che accorda volta per volta il proprio consenso al più abile a coinvolgerlo emotivamente. Il flusso di comunicazione è verticale e unidirezionale: dal *leader* alla massa, che non ha altro modo di manifestare il proprio assenso o dissenso se non attraverso applausi, grida, fischi. Nella rappresentazione ferocemente satirica che Platone ne

<sup>10</sup> Mi servo qui, e più avanti, di questi termini nella loro accezione negativa, ben sapendo che entrambi i termini – *rhetores* e *demagogoi* – a seconda del contesto possono assumere connotazioni neutre o anche positive. Cfr. in proposito Ober 1989, 105-06 e Canfora 1994.

<sup>11</sup> Cfr. gli espliciti riferimenti ai «gustosi manicaretti di ... paroline» e ai «discorsi appetitosi» nei *Cavalieri* (216 e 343). A ribadire il fatto che le parole che Paflagone e il Salsicciaio si scambiano di fronte al coro non hanno nulla a che vedere col processo deliberativo che si svolge nella città democratica, all'inizio della commedia il primo servo descrive Paflagone intento a scacciare di casa i *rhetores* per rimanere da solo con Demo (*I cavalieri*, 60). «There is no deliberation – commenta Major – not even from the race of rhetores» (Major 2013, 65).

<sup>12</sup> Cfr. Hobbes 1985, 179-180 e Hobbes 1993, 175.

offre, la collina della Pnice, durante l'assemblea, rimbomba di urla e suoni inarticolati, più che di parole: il *logos* lascia il campo al *thorybos* [fragore] con cui la folla esprime emotivamente consenso o dissenso per i discorsi dell'oratore.<sup>13</sup> Il quadro offerto nelle *Leggi* è simile: col passaggio dall'«aristocrazia del gusto» alla «teatrocrasia», gli strepiti e le urla prendono il posto del silenzio che precedeva il momento della formulazione del giudizio da parte dei competenti.<sup>14</sup> La legittimazione ultima del potere – anche in questo caso – proviene dal basso: è il popolo, alla fine, a votare le proposte degli oratori e a decidere della loro fortuna o caduta in disgrazia. Ma le personalità dei retori dominano l'assemblea e i tribunali, tanto da legittimare il sospetto che la direzione del processo decisionale sia divenuta, da ascendente, discendente.<sup>15</sup>

Illuminanti, per cogliere la complessità della dinamica che si crea tra l'oratore e l'assemblea, sono le riflessioni aristoteliche sulla democrazia demagogica. Aristotele definisce i demagoghi come «adulatori del popolo».<sup>16</sup> Il segreto del loro potere, nella città democratica, deriva dal fatto che «il popolo è padrone di tutto ed essi sono padroni dell'opinione del popolo, che li obbedisce»<sup>17</sup>. Il *demos* è *tyrannos*, agisce senza limiti e freni, ma è – paradossalmente – un tiranno eterodiretto. A condurre il gioco sono i demagoghi, abili nel penetrare l'animo delle masse e nel guidarlo.<sup>18</sup> Tornano in mente le parole del Coro dei *Cavalieri*: «O Demo, grande è il tuo potere: tutti gli uomini ti temono al pari di un tiranno. Ma è facile sedurti: ti piace essere adulato e ingannato; e sempre resti a bocca aperta a sentire chi parla; e la

---

<sup>13</sup> Cfr. *Repubblica*, VI b-c: «siedono in massa alle assemblee o ai tribunali o ai teatri o negli accampamenti o in qualche altra riunione comune di folla, e con grande fragore ora disapprovano, ora elogiano i discorsi e le azioni, esagerando sia nelle urla di biasimo sia negli applausi, mentre le pietre stesse e il luogo in cui stanno fanno eco raddoppiando il fragore del biasimo e della lode». Cfr. in merito Gastaldi, 2003, 208.

<sup>14</sup> Platone, *Le leggi* III, 700a e ss.

<sup>15</sup> Sull'inversione del processo decisionale nelle forme di democrazia 'degenerate', cfr. Bovero 2000.

<sup>16</sup> Aristotele, *Politica* 1313b.

<sup>17</sup> Aristotele, *Politica* 1292a.

<sup>18</sup> Si pensi anche alla definizione della retorica come «arte del persuadere che supera tutte le altre perché rende schiavi non per forza, ma volentieri» in *Filebo*, 58a-b e del retore come «psicagogo» in *Fedro*, 261a e 271c-d.

tua mente, pur presente, vaga altrove».<sup>19</sup> «Non avete cervello sotto le vostre chiome, se pensate che io non ragiono – replica Demo –: a bella posta faccio lo sciocco. Mi piace fare la pappa tutti i giorni; e di proposito mi allevo un solo ministro che ruba: quando è satollo, lo afferro e lo sbatto per terra».<sup>20</sup> Non è chiaro qui chi conduca davvero il gioco: il Demo o i servi-demagoghi. Non è chiaro chi sia il corrotto e chi il corruttore. Ma certo le dinamiche qui descritte sono molto distanti dall'immagine idealizzata del popolo che discute e riflette prima di decidere, consegnataci dal discorso-epitafio di Pericle.

### 3. Tra ideologia e realtà

Si potrebbe sostenere che ciò cui ci troviamo di fronte altro non è che il consueto, per nulla sorprendente, scarto tra ideologia e realtà. Il discorso epitafio esprimerebbe l'ideologia – o, se si vuole, il mito – della democrazia, la sua esaltazione 'retorica': un discorso celebrativo che deforma, maschera e nasconde la realtà della vita politica ateniese. Quella realtà che emergerebbe dallo stesso testo di Tucidide, quando rappresenta l'età di Pericle come una democrazia solo 'di nome' ma, di fatto, come il governo del *protos aner*.<sup>21</sup>

E tuttavia, distinguere tra ideologia e realtà non è operazione facile, né banale. Potremmo infatti avanzare il sospetto che sia ideologica, parziale, 'interessata', la stessa ricostruzione tucididea delle deliberazioni che conducono alla spedizione in Sicilia. È questa la tesi di Moses Finley, che nell'atteggiamento di sufficienza e di larvato disprezzo con cui Tucidide descrive i comportamenti dei cittadini in assemblea riconosce il tipico pregiudizio aristocratico nei confronti del *demos*.<sup>22</sup> Forse l'ateniese

<sup>19</sup> Aristofane, *I cavalieri*, 1111-1120.

<sup>20</sup> Ivi, 1121-1130.

<sup>21</sup> È questa la celebre interpretazione hobbesiana dell'età di Pericle (a partire da Th. II 9-10): «democratic in name, but in effect monarchical» (Hobbes 1843, xviii). In favore di questa tesi, cfr. Canfora 2004 e 2011, per il quale Tucidide avrebbe «intenzionalmente posto a raffronto, a breve distanza, l'Atene immaginaria dell'oratoria periclea 'd'apparato' con la vera Atene periclea» (p. 6). *Contra* cfr. Musti 1995.

<sup>22</sup> Finley 2005, 33.

medio non conosceva con esattezza l'ubicazione della Sicilia e le sue dimensioni – concede Finley. Ma esistevano esperti, ad Atene, in grado di consigliarlo. E, difatti, lo stesso Tucidide è costretto a riconoscere – contraddicendo quanto da lui precedentemente sostenuto – che il fallimento della spedizione non derivò da grossolani errori nella sua preparazione.

Non solo. È sempre Finley a osservare come l'attenzione esclusiva per ciò che avviene durante le riunioni dell'*ekklesia* rischi di sviarci, di trasmetterci un'immagine distorta dei processi decisionali della città democratica. All'assemblea arrivavano uomini in qualche misura già preparati sui temi in discussione, con convincimenti formati anche al di fuori dagli spazi istituzionali, attraverso la discussione informale che si era svolta nell'interazione quotidiana: per strada, nei negozi, nelle taverne. Uomini che, tra l'altro, erano chiamati a esprimersi su questioni che incidevano direttamente sulle loro vite, come quelle relative all'entrata in guerra. Non dunque degli sprovveduti in balia dei demagoghi.<sup>23</sup>

Ciò che, in ogni caso, possiamo escludere è che l'*ekklesia* e gli altri organi collegiali della città democratica possano essere concepiti come forum deliberativi nell'accezione tecnica che l'espressione è venuta ad assumere nella filosofia politica contemporanea, dove per deliberazione si intende uno scambio di ragioni tra soggetti orientati al raggiungimento di un'intesa intorno al bene comune. In questa accezione, la deliberazione può essere solo un ideale regolativo. Un ideale che negli ultimi anni è stato in buona misura ripensato e riformulato, per riconoscere uno spazio anche agli interessi, alla negoziazione e alla stessa retorica, intesa come arte della persuasione che non si appella esclusivamente alla ragione, ma anche ai sentimenti.<sup>24</sup>

Resta dunque la difficoltà – se non l'impossibilità – di concepire un consesso composto in media da cinque o seimila persone come un luogo di discussione orizzontale, *tra* cittadini. Quando Platone sostiene, nel *Gorgia*, che «con i molti [*tois pol-*

<sup>23</sup> Ivi, 22. Ma cfr. anche Ober 1989, che insiste sulla competenza del pubblico, acquisita in una molteplicità di contesti, a partire dal teatro.

<sup>24</sup> Parkinson, Mansbridge 2012. Sulla rivalutazione della retorica da parte di alcuni teorici della democrazia deliberativa contemporanea, cfr. Yack 2006 e Chambers 2009. Sugli ultimi sviluppi della democrazia deliberativa, cfr. Floridia 2012.



*lois*] è impossibile il dialogo», non allude esclusivamente a un problema di quantità.<sup>25</sup> Con i molti è impossibile il dialogo perché – lo ripeterà Aristotele nell'*Etica Nicomachea* «i molti [...] vivendo secondo passione, perseguono i piaceri che sono loro propri e ciò che li può procurare, mentre di ciò che sarebbe veramente piacere non hanno neppure nozione, essendo privi di gusto. Uomini simili, quindi, quale discorso potrebbe trasformarli?». <sup>26</sup> E tuttavia, anche qualora fosse possibile superare questa obiezione, continuerebbe a sussistere il problema del numero delle persone coinvolte nella discussione, ostacolo insormontabile per qualsiasi teoria che faccia dipendere la legittimità delle decisioni dalla qualità del dibattito che le precede. Là dove non è possibile che tutti si esprimano, a turno, è inevitabile che si formi una *élite* di 'professionisti della parola', che si distinguono dalla massa, per lo più silente, dei cittadini ordinari. Gli storici ci dicono che, in effetti, pur non esistendo alcuna restrizione legale all'esercizio dell'*isegoria*, e pur basandosi l'assemblea sul principio fondamentale dell'*ho boulomenos*, «la stragrande maggioranza del pubblico [...] si limitava ad ascoltare e a votare, mentre solo un'esigua minoranza si faceva avanti per tenere discorsi o per proporre mozioni». <sup>27</sup> Dopo avere ascoltato le varie orazioni, i membri dell'assemblea votavano senza discutere, e la stessa cosa – come è noto – avveniva nei tribunali, dopo le perorazioni dell'accusa e della difesa. Ober ha insistito sulla reciprocità della comunicazione tra oratori e ascoltatori, osservando come l'uditorio manifestasse la sua approvazione o disapprovazione attraverso applausi, fischi, interruzioni (oltre che col voto finale). <sup>28</sup> Ma non è proprio questo genere di reciprocità che intendiamo quando pensiamo all'assemblea come a un luogo di discussione democratica...

---

<sup>25</sup> Platone, *Gorgia*, 474b.

<sup>26</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1179b.

<sup>27</sup> Hansen 2003, 215-17.

<sup>28</sup> Ober 1989, 104.

#### 4. Alla ricerca della 'buona' retorica

Assumendo che ciò che davvero avveniva nell'assemblea ateniese fosse dunque non una discussione *tra* cittadini, ma un confronto-competizione tra oratori professionisti o semi-professionisti, preparati alla scuola dei sofisti o, successivamente, a quelle di Isocrate, Platone o Aristotele, possiamo comunque chiederci se è possibile distinguere – e come – un uso 'onesto' e un uso truffaldino della parola; la retorica 'buona' [*kalos*] – come quella di cui va in cerca Socrate nel *Gorgia* o nel *Fedro* – e la retorica ingannevole dei demagoghi. O, ancora, servendosi delle categorie di Simone Chambers, una retorica «deliberativa» e una retorica «plebiscitaria».<sup>29</sup>

Mi sembra che sia possibile individuare, nella letteratura greca antica, per lo meno cinque criteri. Il primo ha a che fare con l'autorevolezza del parlante. La credibilità dell'oratore dipende dalla sua storia, dal prestigio che ha conseguito attraverso imprese militari o atti di munificenza. E dipende dal suo carattere, dalla sua dirittura morale. Non tutti gli oratori sono egualmente autorevoli ed egualmente credibili: Pericle non è Cleone, ad esempio. Non per Tucidide, per lo meno, né per Aristotele.<sup>30</sup> Non è un caso che gli oratori stessi, tra loro in competizione, scendano frequentemente sul piano della denigrazione personale, rinfacciandosi manchevolezze relative alla loro condotta di vita, pubblica e privata, e al loro carattere.<sup>31</sup> Anche Aristotele,

---

<sup>29</sup> Chambers 2009. L'autrice distingue in primo luogo tra dialogo e retorica sulla base del carattere simmetrico o asimmetrico della discussione. Nell'ambito dei discorsi asimmetrici, pronunciati da un oratore che si rivolge a un pubblico, invita a discriminare ulteriormente tra retorica deliberativa e plebiscitaria.

<sup>30</sup> Un discorso diverso deve evidentemente essere fatto per Platone, che giudica Pericle alla stregua dei demagoghi delle epoche successive. Come ha osservato Canfora, «Platone non fa distinzioni terminologiche, poiché, coerentemente con le sue premesse, colloca sul versante negativo tutti coloro che fanno politica in democrazia, e perciò usa indifferentemente demagogo o "capo popolare" [*prostâtes*], entrambi come disvalori» (Canfora 1994, 15).

<sup>31</sup> Lo stesso istituto della *dokimasia rethoron*, accusa pubblica che poteva essere intentata contro l'oratore dalla vita non irreprensibile (colpevole ad esempio di maltrattamento dei genitori, dissipazione del patrimonio o prostituzione maschile) prova l'esistenza di un nesso strettissimo tra la moralità della persona e la credibilità delle parole che pronuncia. Cfr. Ober 1989, 126 e 188.

nella *Retorica*, non tralascia di considerare l'esigenza che il parlante «si ponga sotto una certa luce» per rendere più efficace il suo discorso, individuando nella saggezza, nella virtù (*areté*) e nella benevolenza le tre qualità indispensabili per risultare credibili.<sup>32</sup>

Un secondo possibile criterio per distinguere tra 'buona' e 'cattiva' retorica consiste nel discriminare tra il diverso contenuto di verità e di giustizia di un discorso. È il criterio che troviamo nel *Fedro* e nel *Gorgia* per distinguere la retorica buona [*kalos*] e retta [*orthos*]<sup>33</sup> dalla retorica dei sofisti, non *techne*, ma mera *empeiria*, priva di valore conoscitivo, finalizzata esclusivamente a convincere suscitando piacere negli ascoltatori.<sup>34</sup> A esemplificare il diverso statuto dei due discorsi ricorrono nel *Gorgia* le metafore del medico e del pasticciere: il primo dice la verità al paziente, per quanto sgradita, e propone cure dolorose ma necessarie; il secondo si preoccupa solo di compiacere l'infantilismo del suo uditorio e persuade senza produrre conoscenza.

Il terzo criterio dipende strettamente dal precedente: il medico si distingue dal pasticciere per il fatto di essere depositario di un sapere di cui il pasticciere è privo, ma anche perché ha il coraggio di non assecondare le richieste degli incolti e degli ingordi. Il sapere dei sofisti, invece, si riduce alla capacità di indovinare i gusti e i desideri delle masse: «null'altro insegnano – scrive Platone nella *Repubblica* – se non precisamente le opinioni della folla stessa, che vengono espresse quando si riunisce in massa, ed è questo che chiamano sapere».<sup>35</sup> Ancora: il Pericle

<sup>32</sup> Aristotele, *Retorica*, II 1.

<sup>33</sup> «Ed è vero anche che chi vuol essere un bravo retore [*orthos rhetorikon*] deve conoscere la giustizia ed essere un uomo giusto»: *Gorgia*, 508c. Ma cfr. anche 503a-b e 504d-e.

<sup>34</sup> *Gorgia*, 452 e ss., ma cfr. anche *Fedro*, 262c: «Allora, amico mio, chi non conosce la verità e va a caccia di opinioni, a quanto pare fornirà una tecnica dei discorsi ridicola e priva di tecnica».

<sup>35</sup> Platone, *Repubblica*, 493a. Ancora più eloquente è la prosecuzione del brano: «Essi si comportano esattamente come chi, addetto all'allevamento di un grande e vigoroso animale, ne apprendesse gli impulsi e i desideri, il modo in cui bisogna avvicinarlo e toccarlo, i momenti e le cause di ferocia e di mitezza, i suoni che è solito emettere nelle varie circostanze, e ancora quali suoni da altri pronunciati lo calmino e lo irritino; e una volta appreso tutto questo per l'esperienza di una lunga consuetudine, lo chiamasse sapere e, facendone una tecnica sistematica, lo trasformasse in materia di insegnamento, nulla sa-

tucidideo si distingue dai *leader* che verranno dopo di lui per il fatto di non «parlare per fare piacere al suo uditorio»; «il suo potere si fondava sull'alta considerazione di cui godeva ed egli poteva quindi contrastare le vedute degli altri cittadini anche andando contro a reazioni irate». <sup>36</sup> Ma si pensi più in generale alla qualificazione della retorica, in Platone, e della demagogia, in Aristotele e Isocrate, in termini di adulazione [*kolakeia*] del *demos*. <sup>37</sup>

Un quarto criterio ha a che fare con lo stile dei diversi discorsi e ruota attorno all'alternativa tra ragione e passioni. Il buon oratore argomenta, appellandosi alla ragione; il demagogo elabora discorsi che mirano ad assecondare e a solleticare le emozioni più elementari. Di nuovo, può essere significativo, a illustrazione di questo aspetto, il confronto tra Cleone e Diodoto in Tucidide. Il primo incita gli Ateniesi, in preda all'ira, a reagire all'affronto delle defezioni di Mitilene con una punizione esemplare; il secondo li invita a riflettere su come una maggiore moderazione possa rivelarsi non solo più giusta, ma più vantaggiosa per la stessa Atene. In termini platonici, Cleone mira ad eccitare il *thymoeides*, la parte collerica e aggressiva dell'anima degli ascoltatori, mentre Diodoto si appella all'istanza razionale, «in primo luogo calcolante, 'strategica', censoria rispetto ai desideri», il *logistikon*. <sup>38</sup> Ma in Platone, naturalmente, a contendere il primato al principio razionale c'è anche l'*epithymetikon*, la parte desiderante dell'anima, attratta dai piaceri corporei e dai beni materiali, cui appaiono invariabilmente rivolti i discorsi dei politici-pasticcieri. In Aristotele, l'alternativa tra ragione e passioni è posta in termini meno netti. Ma anche lui – come ha osservato Silvia Gastaldi – prende le distanze dai manuali di retorica che puntano essenzialmente sulla 'mozione degli affetti', trascurando l'argomentazione. <sup>39</sup>

---

pendo in verità di quanto in tali opinioni e desideri vi sia di bello o di brutto, di buono o di cattivo, di giusto o di ingiusto, ma attribuendo queste denominazioni sulla base dei pareri del grande animale, sì da chiamare beni le cose di cui quello si rallegra, mali quelle di cui si infastidisce [...]"

<sup>36</sup> Th. 65, 8-9.

<sup>37</sup> Aristotele, *Politica*, V 1313b e Isocrate, *Sulla pace*, 3. Cfr. in proposito Foucault 1996, 54ss.

<sup>38</sup> Vegetti 2003, 134.

<sup>39</sup> Gastaldi 2014, 16.

C'è da ultimo il criterio del fine a cui è indirizzato il discorso. L'oratore 'per bene' si serve dell'eloquenza al fine esclusivo di convincere il proprio uditorio su ciò che è vero, buono, giusto. In politica, la sua stella polare è il perseguimento dell'interesse collettivo. Viceversa, il sofista, il demagogo, il retore, così come il logografo (nell'accezione negativa di questi termini), sono mossi dal desiderio di conquistare o consolidare il potere, o di conseguire vantaggi personali. Come Callicle, il demagogo dà mostra di amare il *demos* sopra qualsiasi altra cosa, ma solo perché sa che in una città democratica dal consenso del popolo dipende la sua fortuna politica. Il criterio del fine, peraltro, non è del tutto omogeneo ai precedenti e, se assolutizzato, si presta a essere giocato contro di essi. Se lo scopo è perseguire il bene comune e se il *demos* è, per definizione, incapace di recepire discorsi ispirati a verità, giustizia, razionalità, il 'buon' oratore sarà autorizzato ad adeguare il proprio linguaggio all'uditorio<sup>40</sup>. Perfino la menzogna diventa allora «utile» e «nobile». Così come diventa raccomandabile, e anzi necessario, ricorrere al linguaggio del mito per imprimere nell'anima degli uomini in cui prevalgono le istanze irrazionali il senso di appartenenza alla comunità e l'adesione ai suoi valori.<sup>41</sup>

Che dire della capacità di questi criteri di discriminare davvero tra uso 'corretto' e 'scorretto' della parola? Con un occhio agli antichi e uno al presente, possiamo dire che il primo criterio, incentrato sulla autorevolezza del parlante, in società più ampie di una comunità *face to face* rischia di risultare poco affidabile. Ad Atene le azioni giudiziarie, lasciate all'iniziativa dei privati e al giudizio di cittadini-giudici spesso in balia di sentimenti di vendetta o di rivalsa sociale, erano in grado di distruggere la reputazione di chiunque.<sup>42</sup> Oggi l'ascesa e la caduta dei personaggi pubblici dipende non poco dall'immagine costruita

<sup>40</sup> «La verità – osserva Clinia dialogando con l'Ateniese – è cosa bella e stabile, ma difficile, pare, da inculcare» (*Leggi*, II 663e).

<sup>41</sup> L'allusione è a *Resp.* 414c e ss. e a *Leggi*, II 663d-664. Si tenga tuttavia presente che nella *Repubblica* ad essere destinatari della nobile menzogna sono anche, e in primo luogo, i governanti. Nelle *Leggi*, invece, l'invito a mentire è esplicitamente rivolto ai legislatori. Cfr. in proposito Calabi 1998.

<sup>42</sup> Il riferimento obbligato è alla parodia del sistema giudiziario ateniese messa in scena nelle *Vespe* di Aristofane, sul cui nucleo di 'verità' cfr. Guidorizzi 2015.

per loro dai professionisti della comunicazione e dalle capricciose fluttuazioni del ‘clima di opinione’.<sup>43</sup>

Il secondo criterio, che ruota intorno all’alternativa tra verità ed errore, è ancora più difficile da maneggiare. Esso presuppone l’adesione a una metaetica cognitivistica dominante nel mondo antico, con la considerevole eccezione dei sofisti, che ritorna – più o meno esplicitamente – in molti teorici contemporanei della democrazia deliberativa, ma che solleva enormi problemi sul piano ontologico, gnoseologico, epistemologico. Se già Platone, convinto assertore del primato dell’*episteme* come fonte di legittimazione del potere, ha dovuto faticare non poco per confutare le tesi relativistiche di un Gorgia o di un Protagora, i tentativi moderni e contemporanei di rifondare un’etica razionale e ‘oggettiva’ devono confrontarsi con un arsenale di obiezioni non meno ricco e temibile.<sup>44</sup> Non è qui naturalmente possibile neppure sfiorare questi problemi. Mi limito a osservare che, se lasciamo cadere la tesi che esista un’‘unica risposta corretta’ ai problemi etico-politici, viene meno sia la pretesa di verità dei discorsi relativi alla sfera pratica, sia l’idea che esista in politica un unico fine degno di essere perseguito. Si dovrà allora ammettere che sono concepibili diverse visioni del ‘bene comune’, ispirate a molteplici ideali e valori, di nessuno dei quali è predicabile la ‘verità’ o la ‘falsità’.

Anche la contrapposizione drastica tra passione e ragione, o tra retorica e logica, è troppo rozza per delimitare il campo della demagogia. Ne era consapevole Aristotele, che riconosce i limiti pratici del discorso puramente razionale («nemmeno se possedessimo la scienza più esatta ci sarebbe facile persuadere alcuni individui sulla base di questa»)<sup>45</sup> e indaga la possibilità di una retorica che riesca a convincere suscitando passioni nell’uditorio, nella consapevolezza che «le cose [...] non appaiono sempre le stesse a chi ama e a chi odia, né a chi è adirato e a chi è

---

<sup>43</sup> Si pensi allo sbriciolamento repentino dell’immagine pubblica di Antonio Di Pietro, tramutatosi nello spazio di una trasmissione televisiva da campione dell’onestà e della legalità a ‘politicante’ come tutti gli altri.

<sup>44</sup> Per un recente dibattito su cognitivismo e anti-cognitivismo etico, cfr. «Teoria politica» *Annali*, 2 (2012), pp. 103-185, sezione dedicata a *Metaetica e politica*, con saggi di J.J. Moreso, J.L. Martí, R. Guastini, P. Mindus, P. Chiassoni, L. Ferrajoli.

<sup>45</sup> Aristotele, *Retorica*, 1354b 24-25.

calmo».<sup>46</sup> Ne sono ormai consapevoli – come abbiamo già ricordato – i teorici contemporanei della democrazia deliberativa, sempre più disponibili a riconoscere l'irrinunciabilità della dimensione retorica del discorso pubblico. Le stesse scienze cognitive, del resto, hanno evidenziato come la sfera emozionale offra un contributo indispensabile al funzionamento della ragione.

Quanto all'alternativa tra assecondare e contrastare gli umori popolari, nella stessa cultura ateniese è insita una certa ambivalenza. Per un verso viene elogiato chi, come il Pericle tucidideo o il Socrate platonico, va controcorrente e non si fa trascinare dall'opinione pubblica. Per altro verso, su una simile tesi grava il sospetto di una certa 'connivenza con il nemico', di una certa contaminazione con ideali aristocratici. In una città governata dal popolo, infatti, è naturale aspettarsi che i politici si facciano in qualche misura portavoce delle istanze del *demos*. In questa chiave, Demostene presenta l'oratore virtuoso come colui che è in grado di sintonizzarsi con i sentimenti e i desideri del popolo e di farsene interprete.<sup>47</sup> Non diversi sono i termini del dibattito odierno. Il *leader* che agisce senza tenere conto della volontà popolare si espone all'accusa di essere elitario, autoreferenziale, aristocratico. Di appartenere a una 'casta' privilegiata e distante dai problemi delle persone comuni. Chi, al contrario, appare troppo cedevole agli umori popolari viene facilmente tacciato di demagogia e di populismo. Alla ricerca di un difficile punto di equilibrio, c'è chi ha proposto di contrapporre la nozione di populismo a quella gramsciana di egemonia. Posto che il potere legittimo, in democrazia, non può non poggiare sul consenso dei cittadini, qualificheremo come populista colui che insegue gli umori popolari, riproponendo i pregiudizi e gli stereotipi dell'uomo della strada. Al polo opposto si colloca il politico che, aspirando a esercitare un potere egemonico, non si limita a registrare le istanze provenienti dal basso, ma le filtra, le orienta, le forma, ponendosi 'un passo avanti' rispetto al senso comune.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> *Retorica*, 1377b 30.

<sup>47</sup> Demostene, *Sulla corona*, 18.280. Cfr. in proposito Ober 1989, 167-68.

<sup>48</sup> Preterossi 2011, 96-109.

### 5. *Difendersi dalla demagogia*

In conclusione: come difendersi dal potere seduttivo e spesso ingannevole delle parole? Come impedire che la democrazia, da governo basato sulla libera discussione, si tramuti nel governo dei demagoghi?

Nella storia della democrazia antica qualche tentativo di risposta è stato sperimentato. Gli ateniesi si erano resi conto della pericolosità delle dinamiche assembleari. Le riforme del IV secolo possono essere interpretate come un tentativo di porre un argine al potere del *demos* in assemblea e, con esso, a quello dei politici-demagoghi, dopo le vicende burrascose della fine del V secolo.<sup>49</sup> Oltre a riaffermare il primato della legge sui decreti, tali riforme prevedevano lo spostamento di alcune competenze a organi ristretti, come il collegio dei nomoteti e i tribunali. Nei tribunali esistevano maggiori garanzie dell'indipendenza e della libertà del voto, sottratto all'influenza dei *leader* e all'isteria della folla, perché si decideva con voto segreto, non per alzata di mano come, di regola, in assemblea.

La democrazia del IV secolo prevedeva poi una serie di casi di condivisione delle decisioni e di controlli incrociati tra i vari organi: ogni decreto dell'assemblea doveva essere prima discusso dal consiglio e poteva essere annullato da un tribunale; alcuni decreti richiedevano un dibattito in due sedute successive dell'*ekklesia*; le proposte di legge erano discusse dal consiglio e dall'assemblea, prima di essere presentate ai *nomothetai*, e gli stessi *nomoi* potevano essere riesaminati dai tribunali. Era inoltre sempre possibile, attraverso la procedura della *anapsephisis*, sottoporre nuovamente al voto una questione già decisa in una precedente sessione dell'assemblea. Al di là del problema della loro efficacia, simili procedure avevano il chiaro scopo di rallentare le decisioni, favorire la riflessione, consentire di riesaminare con calma provvedimenti assunti in momenti di particolare concitazione.<sup>50</sup> La *graphé paranomon*, attivabile anche di fronte a una semplice proposta di decreto, era finalizzata a scoraggiare le personalità più in vista dall'approfitte del loro carisma per forzare l'assemblea a decisioni illegali, come la famige-

---

<sup>49</sup> Cfr. Hansen 2003, 225 e 446ss.

<sup>50</sup> Ivi, 447.



rata condanna in blocco dei generali delle Arginuse, propiziata dall'abile Teramene.<sup>51</sup>

Le moderne democrazie rappresentative hanno messo a punto tecniche ispirate al medesimo obiettivo. L'oggi tanto vituperato bicameralismo perfetto rispondeva anch'esso a un'esigenza di decantazione e raffreddamento di questioni controverse e di correzione in corso d'opera di decisioni assunte in modo affrettato, senza tenere conto di tutti gli elementi in gioco. Il sindacato di costituzionalità delle leggi, introdotto in Europa dopo la Seconda Guerra mondiale, rappresenta uno strumento per far valere il primato della legge fondamentale sulla volontà popolare, nello spirito dell'antico istituto della *graphé paranomon*, anche se in un contesto istituzionale profondamente mutato, in cui il potere giudiziario si è specializzato e poggia su una diversa fonte di legittimazione rispetto al potere politico. Ma la democrazia dei moderni ha sviluppato anche altri anticorpi contro la demagogia. La stessa forma di governo parlamentare, assegnando centralità ad assemblee rappresentative, di dimensioni ben più ridotte dell'*ekklesia* ateniese, ha consentito di spezzare la dinamica della comunicazione unidirezionale 'da uno a molti'. L'organizzazione dei lavori in gruppi ristretti – le commissioni – ha consentito di aprire spazi di discussione e di confronto autentico, orizzontale, tra i parlamentari dei vari gruppi. Nella società, la nascita dei partiti di massa, che hanno sostituito i partiti di notabili, ha permesso di mediare e articolare le domande provenienti dal basso e di coinvolgere le classi lavoratrici nel circuito della discussione democratica.

Oggi, come si sa, entrambe queste invenzioni della modernità – il parlamentarismo e la democrazia dei partiti – sono in crisi profonda. E le nostre democrazie tornano, per certi versi, a riproporre il rapporto diretto tra il *leader* e la massa, attraverso la televisione e altri strumenti di comunicazione solo apparentemente più 'democratici', come il *blog*. «Democrazia del pubblico» è il nome che Bertrand Manin ha proposto per designare questo modello, impostosi un po' ovunque nel mondo occidentale negli ultimi trent'anni.<sup>52</sup> Si tratta di un modello che, per alcuni aspetti, richiama irresistibilmente alla mente le pagine pla-

---

<sup>51</sup> Sulla *graphé paranomon*, cfr. Hansen 2001.

<sup>52</sup> Manin 2010.

toniche sulla 'teatrocrazia'. Chissà se sapremo apprendere dai greci anche qualche strumento per difenderci dalla demagogia.

## Bibliografia

- L. Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in Platone, *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, Libro VIII-IX, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 295-396.
- M. Bovero, *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- M. Bovero, *Elezioni e democrazia. Sul principio di maggioranza*, «Teoria politica» Annali, 2 (2012), pp. 293-303.
- F. Calabi, *La nobile menzogna*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. II, Libri II-III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 445-457.
- L. Canfora, *Demagogia*, Sellerio, Palermo 1994.
- L. Canfora, *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- S. Chambers, *Rhetoric and Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass democracy?*, «Political Theory», 37 (2009), fasc. III, pp. 323-50.
- D. Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- M. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- A. Floridia, *La democrazia deliberativa: teorie, processi e sistemi*, Carocci, Roma 2012.
- M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.
- F. Galgano, *La forza del numero e la legge della ragione. Storia del principio di maggioranza*, il Mulino, Bologna 2007.
- S. Gastaldi, *L'allegoria della nave*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. V, Libro VI-VII, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 187-216.
- S. Gastaldi, *Una teoria del discorso tra dimostrazione e persuasione*, in Aristotele, *Retorica*, Introduzione, traduzione e commento di S. Gastaldi, Carocci, Roma 2014, pp. 9-37.
- G. Guidorizzi, *Atene e i giudici-vespe*, «Teoria politica» Annali, 5 (2015), pp. 157-165.

- J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano 1996.
- M.H. Hansen, *Graphé paranomon. La sovranità del tribunale popolare ad Atene nel 4. secolo a.C. e l'azione pubblica contro proposte incostituzionali*, a cura di M.C. Rogozinski, Giappichelli, Torino 2001.
- M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, a cura di A. Maffi, LED, Milano 2003.
- T. Hobbes, *Of the Life and History of Thucydides*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. by sir W. Molesworth, vol. VIII, John Bohn, London 1843.
- T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Scandicci 1985.
- T. Hobbes, *De cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1993.
- W.E. Major, *The Court of Comedy. Aristophanes, Rhetoric, and Democracy in Fifth-Century Athens*, The Ohio State University Press, Columbus 2013.
- B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino, Bologna 2010.
- J.L. Martí, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Marcial Pons, Barcelona 2006.
- D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- C.S. Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press, New Haven and London 1996.
- J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1989.
- J. Parkinson, J. Mansbridge (eds.), *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at a Large Scale*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- N. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
- J. Waldron, *Principio di maggioranza e dignità della legislazione*, Giuffrè, Milano 2001.
- B. Yack, *Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation*, «Political Theory», 34 (2006), fasc. 4, pp. 417-38.